

## **Sofrimento e glorificação em Is 52,13-53,12 Sua interpretação na exegese judaica e cristã**

Traçar uma síntese histórica do que foi a exegese deste texto ao longo dos séculos na sua ampla problemática tem sido objecto de diversos estudos<sup>1</sup>; porém, a complexidade dos temas em questão implica cada vez mais uma abordagem parcial, subordinada a uma perspectiva particular ou a um sector muito específico<sup>2</sup>.

Neste sentido e dentro do objectivo que orienta este nosso estudo, subordinaremos esta síntese histórica a duas coordenadas. Por um lado, ela centrar-se-á na «humilhação-exaltação», ou seja, no binómio «sofrimento e glorificação», enquanto elemento fundamental para a identificação do servo e para a elaboração duma

---

<sup>1</sup> Dentre esses estudos citamos alguns que nos dão uma panorâmica global da problemática em questão: J. S. VAN DER PLOEG, *Les chants du serviteur de Yahweh dans la seconde partie du livre d'Isaïe*, Paris 1936; H. FISCHER, «Die deuterocesajanischen Gottesknechtlieder in der jüdischen Auslegung», *HUCA* 18 (1944) 53-76; C. R. NORTH, *The Suffering Servant in Deutero-Isaiah. An Historical and Critical Study*, Oxford 1956 (2.<sup>a</sup> ed.); H. H. ROWLEY, *The Servant of the Lord and other Essays on the Old Testament*, Oxford 1952, 3-93; H. M. ORLINSKY, *The So-Called 'Servant of the Lord' and 'Suffering Servant' in Second Isaiah*, *SVT* 14, Leiden 1967, 1-133; C. G. KRUSE, «The Servant Songs: Interpretative Trends since C. R. North», *SBT* 8/1 (1978) 3-27.

<sup>2</sup> Apresentamos como exemplo a clássica divisão sobre a identificação do servo:

- Interpretação colectiva (o servo é Israel histórico, ideal ou o resto de Israel);
- Interpretação individual não messiânica (um profeta ou um simples personagem histórico celebrado pelo autor);
- Interpretação messiânica (o servo é o messias);
- Interpretação cultural; interpretação mitológica; «Personalidade corporativa», etc.

teologia da intercessão. Por outro, limitá-la-emos aos momentos mais representativos da exegese judaica e da exegese cristã, momentos esses que constituem não só o elo duma longa e fecunda tradição, mas também os pontos mais significativos duma caminhada progressiva e renovadora<sup>3</sup>. Aliás, é interessante notar que tanto duma parte como doutra (ou seja, tanto no âmbito da exegese judaica como da cristã), os autores insistem sobre os dados da humilhação e da exaltação enquanto fundamento da sua argumentação na identificação do servo, sobretudo no carácter pessoal que tais dados assumem no contexto. É a partir desses mesmos elementos e em função deles que, segundo critérios específicos de cada autor, a identidade do misterioso personagem do poema vai sendo definida, ora incidindo nos aspectos da sua dolorosa paixão, ora realçando, de preferência, a sua sublime glorificação.

Assim, traçaremos, numa primeira fase, uma breve resenha dos autores mais significativos dentro do campo da exegese judaica, completando-a depois com idêntica panorâmica sobre a exegese cristã.

### **1. Interpretação de Is 52,13-53,12 no âmbito da exegese judaica<sup>4</sup>**

A importância deste problema pode ser constatada desde o início da interpretação do texto de Is 53, ou seja, começando logo pela versão grega dos LXX e mais tarde continuada pelo Tg, toda a tradição rabínica colhe aí as suas bases<sup>5</sup>, aplicando o texto tanto a Israel como ao Messias, conforme a tónica é posta na exaltação

<sup>3</sup> A exegese judaica é, em grande parte, tributária da interpretação targúmica no que concerne à identificação do servo como messias e da versão grega dos LXX em relação à sua identificação com Israel. Por sua vez, a exegese cristã foi, durante séculos, a fiel continuadora da releitura neo-testamentária de identificar o servo a Jesus de Nazaré (Act 8,32 s).

<sup>4</sup> As citações dos nomes hebraicos aqui mencionados são feitas segundo a obra de A. NEUBAUER—S. R. DRIVER (ed.), *The Fifty-Third Chapter of Isaiah According to the Jewish Interpreters. II: Translations*, New York 1969.

<sup>5</sup> Citamos apenas duas breves referências que se encontram no *Talmud* sobre o poema: *J Sheq 5, 1, 48c* que aplica 53,12a a R. Aqiba como recompensa pelo facto de ter introduzido o estudo do *Midrash*, da *Halakah* e da *Aggadah*; por sua vez, *Sanh 98b* atribui ao Messias o nome de «leproso» em conformidade com Is 53,4a, já que ele carregou com as nossas dores.

A sigla Tg indica Targum e utilizamo-la ao longo do nosso estudo diversas vezes.

deste ou na humilhação daquele<sup>6</sup>. Porém, atendendo a que no âmbito do judaísmo palestinese há inúmeras alusões e ecos de Is 52,13-53,12, especialmente na literatura rabínica até ao séc. V (d. C.), ou seja, até ao fim da época talmúdica, este nosso estudo cobrirá apenas a época histórica posterior, iniciando a nossa análise pelos autores mais representativos da época pós-talmúdica e restringindo a mesma àqueles que abordam directamente o nosso tema, pois seria impossível aludirmos a todos os comentadores do poema.

Assim, para YEPHETH BEN' ALI (sécs. IX-X) todo o canto, na sua exaltação, alude ao messias e seus sucessos, enquanto que 53, 2-6 descreve os sofrimentos do messias por causa do pecado de Israel<sup>7</sup>, carregando aquele com as culpas e o castigo de que este era merecedor. Esta atribuição do poema a dois personagens distintos procura não só salvaguardar a identidade do seu personagem central, mas também dar continuidade à velha tese judaica que aponta para a existência dum messias sofredor que expia os pecados do seu povo<sup>8</sup>.

Por sua vez, RASHI (1040-1105) acentua todos os traços de sofrimento encontrados no texto, referindo-os a Israel que sofre pelas outras nações, expiando a culpa e o castigo que estas mereciam e foi «em virtude dos seus sofrimentos — pois que através dele o mundo recebeu prosperidade — que ele intercedeu pelos pecadores»<sup>9</sup>. Aliás, a perspectiva de RASHI será partilhada por outras figuras grandes do judaísmo do seu tempo. É o caso de R. YOSEPH QARA (sécs. XII-XIII) que reinterpreta toda a linguagem de exaltação em relação a Israel, o qual, de acordo com a tradição midráshica, «será maior que Abraão, elevado acima de Moisés e

<sup>6</sup> Uma síntese da interpretação hebraica do poema sobre a identidade do servo pode encontrar-se em H. FISCHER, «Die deuterocesajenische», 53-76.

<sup>7</sup> Cf. YEPHETH BEN' ALI citado em A. NEUBAUER—S. R. DRIVER, *The Fifty-Third Chapter of Isaiah*, II: *Translations*, 19-31.

<sup>8</sup> Cf. *Ruth* 5,6 (Is 53,5); *Yalqut Shim'oni*, II, 620; *Sifré*, cit. em R. MARTINI, *Pugio Fidei*, 674. A versão actual do *Sifré* não contém qualquer alusão a esse messias sofredor; a citação feita por MARTINI remontaria a uma versão anterior do *Sifré*, aludindo assim às primitivas tradições judaicas sobre Is 53.

<sup>9</sup> RASHI, cit. por A. NEUBAUER—S. R. DRIVER, II, 39. Sobre o sentido da exegese de RASHI ver J. E. REMBAUM, «The Development of a Jewish Exegetical Tradition Regarding Isaiah 53», *HTR* 75 (1982) 294-299, insistindo com particular ênfase no conceito de sofrimento vicário de Israel para toda a humanidade.

exaltado muito acima dos anjos»<sup>10</sup>. Para R. QARA, os sofrimentos de Israel no cativeiro não são mais do que uma forma de expiação pelo pecado das nações pagãs as quais vendo o sucesso posterior do povo eleito reconhecerão o seu pecado e o seu mau procedimento. Aliás, o pensamento de R. QARA não difere substancialmente da doutrina de RASHI, acentuando a perspectiva expiatória dos sofrimentos de Israel<sup>11</sup>.

Idêntica posição é defendida por IBN 'ESRA (1089-1164), para quem a expressão «meu servo» significa «cada indivíduo pertencente a Israel»<sup>12</sup>, acrescentando depois «e consequentemente o servo de Yahwé que está no exílio», já que «meu servo pode significar Israel como um todo, tal como em 41,8»<sup>13</sup>. A linguagem de humilhação do poema é aplicada a Israel por este autor no sentido de traduzir os seus sofrimentos no cativeiro, os quais sendo infligidos pelas nações convertiam-se em paz para estas (53,3), pois Israel intercedia por elas junto de Deus. Idêntico sentido é dado por este autor aos vv. 4-5.12.

Outro nome importante deste período a partilhar a mesma exegese é DAVID KIMCHI (1160?-1235). Toda a *parashah*, segundo este autor, refere-se ao cativeiro de Israel, enquanto a linguagem de exaltação, na sua multiplicidade de termos (52,13) traduz a glória futura de Israel<sup>14</sup>. As alusões ao sofrimento do servo são todas convertidas por KIMCHI em referências directas ao cativeiro de Israel: a falta de forma e de beleza (53,2); o aspecto desprezível que apresenta (53,3) fala dos sofrimentos do exílio; as dores suportadas (53,4) são o preço expiatório que aos outros era devido; Israel arrancado da terra dos vivos (53,8) significa lançado no exílio, longe do próprio país, o qual é chamado a «terra da vida» (Sl 116, 9). As nações têm consciência de que elas são as provocadoras de tais sofrimentos, pois Israel mantém-se fiel à Lei, realizando assim o que agrada a Yahwé (53,10).

<sup>10</sup> YOSEPH QARA, cit. em A. NEUBAUER—S. R. DRIVER, II, 41; este dito midráshico é referido ao Messias por *Yalqut Shim'oni*, II, 571, em comentário a Zc 4,7, o que muitos AA. repetirão depois na identificação do servo com o messias glorioso de Israel.

<sup>11</sup> Cf. J. E. REMBAUM, «The Development», 302.

<sup>12</sup> ABRAHAM IBN'ESRA, cit. em A. NEUBAUER — S. R. DRIVER, II, 43. M. FRIEDLÂNDER, *The Commentary of Ibn'Esra on Isaiah*, II, London 1873, 90-93, cita o comentário de ESRA a Is 52,13; 53,2-4.5.8.9.11 e 12.

<sup>13</sup> A. NEUBAUER — S. R. DRIVER, 11, 44.

<sup>14</sup> Cf. D. KIMCHI, cit. em A. NEUBAUER — S. R. DRIVER, II, 49.

É por isso que a exaltação futura de Israel (53,11-12) é apresentada como uma retribuição em termos de prosperidade material, em que o povo eleito, outrora resignado à morte nas mãos dos gentios<sup>15</sup>, terá uma gloriosa recompensa. Aliás, este autor desenvolve já toda uma teoria sobre o valor expiatório do martírio de Israel no cativo<sup>16</sup>.

Ainda em meados do séc. XIII e na mesma linha, YOSEPH BEN NATHAN<sup>17</sup> faz uma leitura do poema de Is, aplicando toda a linguagem de humilhação do servo a Israel na diáspora entre nações. Começando por identificar «meu servo»(52,13) com a nação hebraica, o A. afirma que Israel entre os gentios foi como «uma ovelha levada ao matadouro, ou como um cordeiro mudo diante dos seus tosquiadores»<sup>18</sup>. Sofrendo por causa do santo nome de Deus, a situação miserável de Israel causará o espanto das nações pelas quais sofre, tornando-se assim um instrumento de prosperidade para o mundo.

Em sentido bem diferente orienta-se a exegese dum outro nome grande do judaísmo de então: R. MOSHEH BEN NACHMAN<sup>19</sup>. Para este A., o servo é o «Messias Ben David» que, segundo a tradicional fé rabínica e de acordo com o texto, não será dominado, nem perecerá nas mãos dos seus inimigos. Enquanto a linguagem de exaltação convém directamente ao messias, o qual possuirá a sabedoria e será elevado grandemente, as referências aos sofrimentos do servo ser-lhe-ão atribuídas apenas indirectamente, ou seja, apesar de ser justo, ele deve sofrer pelas iniquidades de Israel tal como Moisés<sup>20</sup>. A missão do messias em relação a Israel será a de expiar as suas faltas mediante o seu sofrimento, o seu silêncio e a sua

---

<sup>15</sup> IDEM, 54-55.

<sup>16</sup> O sofrimento de Israel para se manter fiel à Lei supõe que isso era do agrado divino e assim, de acordo com Is 53,12, Israel pode continuar a interceder e a suplicar pelos gentios cujo pecado ocasiona as suas dores, cf. IDEM, 55.

<sup>17</sup> YOSEPH BEN NATHAN escreveu uma obra de refutação do cristianismo chamada *Yoseph the Zealot*, cuja parte referente a Is 52,13-53,12 vem citada em A. NEUBAUER—S. R. DRIVER, II, 72-74.

<sup>18</sup> IDEM, 73.

<sup>19</sup> MOSHEH BEN NACHMAN viveu entre 1194-1270 e escreveu uma obra intitulada *Wikkuah (Refutation of Nachmanides)* por 1250-1270 que foi depois publicada em Berlim em 1860.

<sup>20</sup> Cf. A. NEUBAUER—S. R. DRIVER, II, 79-80.

entrega ao sacrifício, pelo que receberá grande recompensa e será exaltado por Yahwé.

A esta exegese do canto contrapõe AHRON BEN YOSEPH (1250-1320) uma outra de carácter totalmente diverso. Para este autor, o servo não se identifica com Israel como um todo, como uma entidade colectiva, mas antes com cada israelita individualmente<sup>21</sup>. Neste sentido, é significativo o comentário a 52,13: «O profeta dirige as suas consolações aos israelitas individualmente mais do que à nação como um todo»<sup>22</sup>. Todavia, o cativo e o seu cortejo de sofrimento foi motivado pelas transgressões do povo, daí que a sua finalidade seja a de purificá-lo do pecado, uma vez que tal castigo se apresenta como algo desejado pelo próprio Deus.

Apesar da interpretação contrária de AHRON BEN YOSEPH e SHEM TOBH BEN SHAPRUT<sup>23</sup>, a exegese de carácter messiânico conheceu igualmente um forte impulso no séc. XIV, graças aos trabalhos de R. MOSHEH IBN CRISPIN e SH'LOMOH ASTRUC. Assim, para IBN CRISPIN, esta *parashah* deve ser aplicada ao messias, tal como o faz o Tg e não, como certos comentadores, a Israel<sup>24</sup>. Neste sentido, o autor invoca em seu favor a tradição rabínica, segundo a qual o messias será «superior a Abraão; mais exaltado que Moisés, mais majestoso que Salomão e muito acima dos anjos do serviço»<sup>25</sup>. IBN CRISPIN é, particularmente, sensível a todos os indícios que no poema possam traduzir a exaltação que o messias merece, chegando a afirmar que este não pode nascer no meio do cativo de Israel, já que seria impossível a um homem nascido aí atingir tão alta glorificação<sup>26</sup>.

A par da sua sublime elevação, o messias será igualmente um intercessor, o qual expiará mediante a sua piedade e as suas preces

<sup>21</sup> AHRON BEN YOSETH, '*Mibhhar Y'sharim*', ed. por A. FIRKOWITSCH (Eupatoria 1836); o estrato referente a Is 52,13-53,12 é citado em A. NEUBAUER—S. R. DRIVER, II, 86-89.

<sup>22</sup> IDEM, 86.

<sup>23</sup> R. SHEM TOBH BEN SHAPRUT na sua obra *Touchstone*, cap. VIII, sec. 19, composta em Tarazona por 1385, defende a identificação do servo com Israel que sofre no exílio sob o domínio dos pagãos.

<sup>24</sup> Cf. A. NEUBAUER—S. R. DRIVER, II, 99-101.

<sup>25</sup> IDEM, 101.

<sup>26</sup> IDEM, 103.

todas as transgressões do seu povo. Todavia, segundo este A., a natureza do messias é excessivamente maravilhosa e composta de dois elementos contraditórios: espírito e corpo<sup>27</sup>. Ora, é sobre o corpo do messias que caem as transgressões do seu povo, isto é, os sofrimentos em favor de Israel são experimentados no seu corpo e não no espírito. Na sua perfeição, ele carrega os pecados de Israel (*rabi'im* – 53,12), fazendo expiação e intercedendo pelos transgressores (Israel). Finalmente, IBN CRISPIN apresenta-nos esta profecia como uma ordem divina dada a Isaías com o objectivo de fazer conhecer algo acerca da natureza do futuro messias que virá libertar Israel<sup>28</sup>.

Quanto a SH'LOMOH ASTRUC, a sua leitura do canto do servo paciente tem algo de original. Partindo do título «meu servo», que é atribuído tanto ao povo de Israel como ao messias, este A. antepõe a seguinte pergunta: «quando o profeta fala do povo, o rei messias está incluído e quando fala do rei messias o povo é englobado neste»<sup>29</sup>.

Por isso, o messias não só faz parte do seu povo, mas, mais do que isso, ele faz um todo com o povo. O autor valoriza os dados do texto referentes à exaltação, a qual supera todos os paralelos bíblicos, de modo que até os reis pagãos deixaram de falar da sua dignidade para enaltecer unicamente a do messias<sup>30</sup>, já que viram nele o que jamais tinham visto ou percebido de qualquer outro ser criado. A exaltação e o sucesso do messias são a tónica dominante de toda a exposição do A., ficando completamente na penumbra todos os indícios de humilhação, sendo esta apenas referida muito discretamente a Israel.

Com o advento do séc. XV um nome se afirma no campo da exegese judaica no que concerne ao texto em questão: Y. ABARBANEL. Estamos então no auge da polémica judaico-cristã sobre a interpretação do poema e a identificação do servo. Por isso, este autor inicia a sua exposição sobre Is 53 com uma longa refutação da doutrina cristã sobre Jesus como servo de Yahwé, onde enumera uma série de questões tanto de ordem doutrinal como históricas<sup>31</sup>. Seguidamente, ABARBANEL procede a uma análise

---

<sup>27</sup> IDEM, 110.

<sup>28</sup> IDEM, 114.

<sup>29</sup> Cf. *An Exposition of the Parashah "Lo my Servant shall prosper"* by the holy EN SH'LOMOH ASTRUC, cit. em A. NEUBAUER — S. R. DRIVER, II, 129.

<sup>30</sup> IDEM, 130.

peçoal sobre o texto da *parashah* em duas perspectivas diferentes, às quais ele chama «método»; segundo o 1.º, a profecia de Is alude directamente à «Congregação de Israel»<sup>32</sup>, enquanto que de acordo com o 2.º, ela seria aplicada «inteiramente a Josias»<sup>33</sup>. No que concerne à identificação do servo com Israel, o A. realça, particularmente, o estado de humilhação do povo eleito durante o cativoiro<sup>34</sup>, concluindo que a futura glorificação de Israel será proporcional à humilhação e decadência anteriores<sup>35</sup>. Face ao estado miserável em que Israel se encontrava no exílio, todas as nações e reis maravilhar-se-ão da sua exaltação e sucesso futuros, enquanto que estas mesmas nações, julgando-se seguras do seu destino e orgulhosas do seu poder, serão humilhadas e despojadas na sua soberba. Continuador da tradição de IBN 'ESRA, o A. cita amiúde a autoridade daquele em apoio da sua tese, fazendo uma leitura da humilhação de Israel no cativoiro em sentido actualizante, ou seja, vendo a nova situação do povo eleito em diáspora como que a continuação do exílio de outrora<sup>36</sup>. Tal como no início, o autor conclui a sua exposição enumerando as 4 grandes razões pelas quais Israel será grandemente exaltado (Is 53,11b-12) no futuro<sup>37</sup>, motivos esses que realçam o sofrimento inocente do povo eleito, a sua capacidade de expiar os pecados dos outros e a intercessão

---

<sup>31</sup> Y. ABARBANEL, comentário a Isaías cit. em A. NEUBAUER—S. R. DRIVER, II, 153-168, onde o A. faz um resumo das tradições rabínicas referentes aos messias e nos dá uma síntese da exegese judaica do texto anterior a ele.

<sup>32</sup> IDEM, 168.

<sup>33</sup> IDEM, 187.

<sup>34</sup> ABARBANEL fala dos quatro grandes privilégios de que o povo foi despojado durante o exílio: o primeiro era «a sapiência e o conhecimento», o segundo, «a possessão do poder real» o terceiro era «o dom da profecia» e o quarto, «a posse da *Shekinah*», IDEM, 169.

<sup>35</sup> IDEM, 171.

<sup>36</sup> Y. ABARBANEL, em A. NEUBAUER—S. R. DRIVER, II, 180, fala de Babilónia e Edom que «suprimem Israel da terra da vida». Edom é, na tradição rabínica, uma referência clara às nações cristãs que, à semelhança dos romanos, oprimem a nação hebraica.

<sup>37</sup> IDEM, 186-187: «Ter predisposto o seu espírito a morrer pela santidade do Santo Nome»; «ser enumerado pelos gentios com os transgressores e renegados»; «ter suportado o pecado de muitos, recebendo injúria dos gentios»; «estando no cativoiro ter intercedido pelos pecadores».



junto de Yahwé em favor dos seus próprios carrascos. Isto será uma benção que trará a paz e a prosperidade aos pagãos.

No que concerne à segunda explicação da profecia (identificação do servo com o rei Josias, 2 Re 22,1-23,29), ABARBANEL faz o elogio do grande rei de Judá de acordo com a linguagem de exaltação do servo, realçando os seus sofrimentos em relação à sua morte causada pelo Faraó Neko (Meggido - 609). Vendo neste rei o mártir do poema, o autor exalta a sua piedade e amor à Torah, pelo que a sua glória não conhecerá paralelo entre os reis de Israel.

Dando continuidade à exegese individual de ABARBANEL, outro nome se afirma por fins do séc. XV e início de XVI: R. SA'ADYAH 'IBN DANAN<sup>38</sup>. Para este, «a ideia central da *parashah* é a grandeza do rei Ezequias, sua prosperidade, sua justiça e os méritos que daí acresceram para ele e para o povo na altura em que foram libertados das mãos de Senaquerib»<sup>39</sup>, bem como os sofrimentos que o rei da Assíria e suas hostes fizeram cair sobre este santo rei. Tido como messias pela sua geração, graças ao afastamento do perigo assírio que representava Senaquerib, Ezequias é apresentado na Bíblia como um rei modelo pela sua piedade, pelo zelo com a casa de Yahwé e pela sua grande confiança (2 Re 18,3-7). Neste sentido, 'Ibn Danan, identificando-o com o servo, não faz mais do que aplicar todos os indícios de exaltação e de sucesso do poema a este personagem pela coragem diante de Senaquerib, tal como o servo face aos seus agressores, o que lhe valeu a vitória e a prosperidade de Jerusalém, fazendo dele um digno sucessor da casa de David.

O diálogo entre as duas tendências predominantes da exegese judaica sobre o 4º. canto(o servo é Israel ou o messias) mantém-se continuamente ao longo da história. É o caso de A. FARISSOL<sup>40</sup> que identifica o servo à «Congregação de Israel» em virtude da exaltação futura que lhe é prometida, enquanto Y. TROKI o refere ao povo

---

<sup>38</sup> SA'ADYAH 'IBN DANAN escreveu um comentário, por 1500, cuja parte referente a Is vem citada em A. NEUBAUER—S. R. DRIVER, II, 202-216.

<sup>39</sup> IDEM, 204.

<sup>40</sup> A. FARISSOL, nascido em Avignon em 1451, compôs uma obra—*Refutation*—em 1503; o seu comentário a Is 52,13-53,12 é cit. por A. NEUBAUER—S. R. DRIVER, II, 221-228. Podemos chamar à exegese de FARISSOL «interpretação nacional colectiva» (cfr. J. E. REMBAUM, «The Development», 305), o que aproxima a perspectiva de FARISSOL da de RASHI.

de Israel no exílio em virtude da grande humilhação de que fala o poema<sup>41</sup>, embora a glorificação venha a superar toda a imaginação possível<sup>42</sup>.

Em relação à exegese messiânica, um nome se destaca por meados do séc. XVII: S. LANYADO<sup>43</sup>. Este autor inicia a sua exegese do texto de Is fazendo uma espécie de síntese das diversas posições exegéticas anteriores, incidindo, especialmente, nas duas tradições referentes ao messias: *Messias Ben Efraim* e *Messias Ben David*<sup>44</sup>. Em seguida, apresenta a sua própria e «humilde» opinião, dizendo: «a *parashah* deve ser interpretada como descrevendo o justo adorador de Yahwé»<sup>45</sup>. Ora, tanto o uso que LANYADO faz da linguagem do poema no que concerne à humilhação e à exaltação, bem como o sentido que lhes confere dão a essa figura de justo um carácter e uma dimensão messiânicas, na medida em que este assumia o papel de redentor de Israel, suportando o fardo que este devia carregar. Além disso, a sua missão atinge uma tal relevância em relação ao futuro que se pode dizer messiânica. A glorificação e exaltação do justo ultrapassa os limites duma simples recompensa temporal, para se tornar num instrumento de salvação para Israel.

A perspectiva messiânica da exegese de LANYADO teve continuadores na pessoa de A. BEN HAZAN<sup>46</sup>, bem como N. BEN ASHER ALTSCHULER<sup>47</sup>, os quais aplicam o canto directamente ao messias glorioso de Israel.

<sup>41</sup> Y. TROKI, *Bulwark of Truth*, cap. 22, escrita em 1593, onde é comentado o 4.º poema do servo, cujo texto vem citado em A. NEUBAUER—S. R. DRIVER, II, 243-257.

<sup>42</sup> IDEM, 250.

<sup>43</sup> S. LANYADO, *Jewel of Gold* (comentário a Isaías), composto por meados do séc. XVII, em Aleppo. A parte referente a Is 53 é apresentada em A. NEUBAUER—S. R. DRIVER, II, 295-313.

<sup>44</sup> IDEM, 300-303. A conclusão desta análise é expressa pelas seguintes palavras: «tal é o sentido destes versos, de acordo com a opinião daqueles entre os nossos homens letrados que os aplicam ao messias filho de David e ao messias filho de José, da tribo de Efraim» (p. 303).

<sup>45</sup> IDEM, 304.

<sup>46</sup> A. BEN HAZAN escreveu, por 1600, uma pequena exposição sobre os profetas e hagiógrafos com o título *Hbwri lkp*, sendo a parte referente a Is 53 citada em A. NEUBAUER—S. R. DRIVER, II, 314-317.

<sup>47</sup> N. ASHER ALTSCHULER, *Hind sent forth*, séc. XVIII, comentário aos profetas e hagiógrafos, cf. A. NEUBAUER—S. R. DRIVER, II, 318-323.

Por seu lado, Y. SEGRE<sup>48</sup> retoma a interpretação tradicional do Tg, aplicando o poema ao messias na sua exaltação e a Israel na sua humilhação. Este autor dedica uma grande parte da sua análise a demonstrar que a leitura cristã do canto é impossível<sup>49</sup>, já que Jesus não vem dar cumprimento à profecia de Isaías. Desta forma, só o verdadeiro messias, «o messias filho de David», pode realizar as grandes tarefas que lhe são atribuídas na 1.ª parte do poema (52,13-15). Toda a linguagem da 2ª parte (53,2 ss.) refere-se a Israel e ao tratamento de que este é vítima por parte das nações. No entanto, o A. refere também os últimos versículos do texto à futura exaltação de Israel aquando da sua libertação pela mão de quem se manifestará «a minha vingança sobre Edom» (Ez 25,14).

Um outro nome importante que convém referir nesta síntese panorâmica sobre a interpretação de Is 53 e que merece duas breves palavras, já que se trata dum dos mais insignes exegetas hebraicos do 4.º canto, é I. OROBIO DE CASTRO<sup>50</sup>. Este A. legou-nos um longo comentário de carácter histórico e doutrinal sobre o poema de Isaías. A sua preocupação fundamental é a de refutar a interpretação cristã, procurando mostrar, através da história, que o servo é Israel, ou seja, o povo eleito na sua situação permanente de humilhação e sofrimento.

A longa exposição de O. DE CASTRO assume características de muito interesse, tanto pela sua clareza de conceitos, como pela singularidade da sua análise. O A. nega que o sofrimento do servo (Israel) tenha qualquer carácter substitutivo ou vicário; Israel sofre o seu pecado, expiando as suas infidelidades e não as das outras nações, «pois Israel nunca imaginou, nem acredita numa tal coisa, ou que um possa expiar o pecado de outro»<sup>51</sup>. Mais adiante, o autor completa o seu pensamento a respeito do sofrimento e humilhação

---

<sup>48</sup> Y. SEGRE, 'shr tlui, cap 12, escrito em 1791, vem citado em A. NEUBAUER—S. R. DRIVER, II, 355-366.

<sup>49</sup> IDEM, 355-366.

<sup>50</sup> I. OROBIO DE CASTRO, *Prevenções divinas contra la vana idolatria de las gentes* (séc. XVII) cujos capítulos 24-28, dedicados à exegese do poema do servo, são citados em A. NEUBAUER—S. R. DRIVER, II, 450-532. Como nota interessante é de referir a existência duma cópia abreviada deste tratado em português: *Explicação paraphrastica sobre o cap. 53 do profeta Isaias...*, feito por hum coriozo da nação hebreia em Amsterdam em o mez de Tisry anno 5435, cf. *Cardoso Catalogue*, Amsterdam 1870, nº. 1376 (citado na Introdução da obra de A. N.—S. R. D.).

<sup>51</sup> A. NEUBAUER—S. R. DRIVER, II, 495.

do povo eleito: «como um pai corrige o seu filho para que emendando-se dos seus vícios ele possa seguir o caminho da virtude e atingir a perfeição que o mais amoroso pai deseja que ele possua»<sup>52</sup>.

O sentido pedagógico da humilhação de Israel tanto no exílio da Babilónia como na diáspora ocidental é uma nota específica da exegese de O. DE CASTRO. Porém, isso não significa que as «nações pagãs» não sejam a causa dessa situação de opressão, como diz o autor: «as nações conhecerão que a sua rebelião e iniquidade foram a ocasião e a causa porque Israel deve sofrer vexames, misérias e aflições»<sup>53</sup>, pelo que é à custa de Israel que elas obtêm a paz e a prosperidade<sup>54</sup>.

Todavia, o A. reforça a ideia central da sua análise: Israel sofre na sua humilhação pelos seus próprios pecados e não pelos dos gentios. A sua exaltação futura aparece como recompensa desses sofrimentos, da sua incansável resistência aos ataques movidos pelas nações pagãs, pois foi com a divina Lei que o povo se defendeu.

A par destas interpretações de sentido colectivo, o séc. XIX oferece-nos também algumas tipicamente individuais. Assim, J. MORDEKAI PASSANI, rabbi-chefe da comunidade de Roma (1852-67), defende a aplicação de Is 53 a Ezequias, enquanto que «Rabbi ELIEZER, o autor alemão de *Works of the Lord*, interpreta-o a respeito de Job»<sup>55</sup>.

Contemporânea da interpretação colectiva em referência directa a Israel, os séculos XVIII e XIX legaram-nos também diversos testemunhos duma compreensão individual não messiânica do texto<sup>56</sup>. Um nome importante desta exegese no âmbito da história

---

<sup>52</sup> IDEM, 496.

<sup>53</sup> IDEM, 499.

<sup>54</sup> O autor cita dois exemplos a partir da atribulada história do povo eleito: a prosperidade do reino de Babilónia à custa da destruição de Jerusalém e da opressão do povo de Israel (p. 500) e a expulsão dos judeus de Portugal (séc. XVI), onde tinham sido admitidos mediante grandes somas de dinheiro, o que então contribuiu para aliviar os grandes encargos deste reino (p. 502).

<sup>55</sup> Citado em C. R. NORTH, *The Suffering Servant in Deutero-Isaiah*, 21.

<sup>56</sup> Conforme se pode constatar pelos exemplos que apresentamos, a interpretação colectiva do texto está intimamente ligada à situação histórica e social do povo de Israel ao longo dos diferentes períodos da sua história.

judaica do séc. XIX é H. GRAETZ. A singularidade da sua interpretação sobre Is 53 está no facto deste ter retomado a tese medieval da conceptualização do servo sofredor como o povo judeu sofrendo no exílio pelo bem estar do mundo<sup>57</sup>.

Podemos concluir esta análise sobre a exegese judaica com uma citação bem expressiva de DELITZSCH: «deve ser recordado que esta profecia não fala apenas simultâneamente da nação israelita e do Messias, mas, ao mesmo tempo, alude também a qualquer justo entre aqueles que podem ter sido um sinal e um presságio do que aconteceu detalhadamente ao povo... Todos os três são intitulados 'Meu Servo'»<sup>58</sup>.

## 2. No âmbito da exegese cristã

Ao longo dos séculos, a exegese cristã tem sido particularmente sensível a este binómio de «humilhação-exaltação», tal como se pode constatar pelas citações neotestamentárias, quer explícitas, quer implícitas<sup>59</sup>. Efectivamente, Is 53 foi lido desde o início pela comunidade cristã como uma profecia referente a Jesus. O problema está em saber se esta convicção remonta às próprias palavras de Jesus, o qual teria visto a sua vocação à luz desta profecia<sup>60</sup>, ou se a mesma é já uma reflexão teológica *post factum* feita pela comunidade apostólica.

No período pós-apostólico e patrístico, a interpretação messiânica do texto de Is 53 era já comum<sup>61</sup>, tendo sido abundantemente utilizada pelos Padres da Igreja em defesa da

<sup>57</sup> Cf. P. BLOCH, «Mémorial of Heinrich Graetz», em H. GRETZ, *History of the Jews*, Philadelphia 1956, VI, 1-86; J. E. REMBAUM, «The Development», 307-310.

<sup>58</sup> A. NEUBUER—S. R. DRIVER, II, 324 s.

<sup>59</sup> Dentre as citações neotestamentárias mais explícitas do 4.º poema do servo destacam-se: Lc 22,37 (Is 52,12); Jo 1,29 (53,7.12); Act 8,32 s; Rm 4,25(53,6); Fl 2,7-8; 1 Pd 2,22-25 (53,5.6.9.12) .

<sup>60</sup> H. W. ROBINSON, *The Cross of the Servant: A Study in Deutero-Isaiah*, London 1926, 64s; F. R. HITCHCOCK, «The Servant in Isaiah and the New Testament», *Expositor*, 8th Ser, 14, 1917, 309-320; L. CARPENTER, *Primitive Christian Application of the Doctrine of the Servant*, Durham 1929. Sobre a problemática referente às «autênticas palavras» de Jesus e sua interpretação, cf. J. JEREMIAS, *Les paroles inconnues de Jésus*, trad. francesa de R. Henimig, Paris 1970, e *Neutestamentliche Theologie. 1: Die Verkündigung Jesu*, Gütersloh 1971.

<sup>61</sup> K. F. EULER, *Die Verkündigung vom leidenden Gottesknecht aus Jes 53 in der griechischen Bible*, BWANT, Vierte Folge, Heft 14, Stuttgart 1934, 132-146.

messianidade de Jesus<sup>62</sup>. Assim, na *Carta de Barnabé*, escrito do início do séc. II, fazendo a apologia de Jesus como messias face às tentativas judaicas da 2.<sup>a</sup> revolta em restaurar o templo e de intronizar Bar Kokba como messias, o autor cita Is 53,5-7, interpretando-o, segundo a versão dos LXX, como um anúncio da paixão de Cristo<sup>63</sup>, o que terá continuação em todo o cristianismo primitivo. É o caso do *Peri Pascha* de MELITÃO DE SARDES<sup>64</sup>. Este autor cita explicitamente Is 53,7 em várias passagens<sup>65</sup>, aplicando a Cristo a profecia isaiana sobre a humilhação e o sentido do seu sofrimento. A sensibilidade da comunidade primitiva a textos que falam da humilhação e sofrimento do servo e a sua releitura em perspectivas cristológicas são um indício claro e evidente, para além do carácter messiânico dessas passagens e do messias sofredor que as mesmas anunciam.

Neste mesmo sentido se coloca HIPOLITO quando se refere aos sofrimentos e às humilhações que este sofreu na sua paixão<sup>66</sup>.

Um outro texto significativo a este respeito é a 1.<sup>a</sup> *Apologia* de JUSTINO<sup>67</sup>. O A. cita o 4.<sup>o</sup> canto do servo quase integralmente, procurando mostrar que Jesus realiza de forma perfeita esta profecia, tanto nas suas dores como na glorificação messiânica.

Pelo conjunto das citações sobre a interpretação cristã de Is 53 na época patrística, facilmente se pode constatar que a paixão e crucifixão de Jesus constituem a humilhação suprema, a qual estava já pré-anunciada no poema de Isaías<sup>68</sup>. Mais do que à exaltação, a

<sup>62</sup> Sobre as inúmeras citações patrísticas do 4.<sup>o</sup> poema do servo, cf. *BIBLIA PATRISTICA: Index des citations et allusions bibliques dans la littérature patristique*; I, Paris 1975, 153-156; II, Paris 1977, 156-157; III, Paris 1980, 124-125.

<sup>63</sup> P. PRIGENT, *Epître de Barnabé*, SC 172, Paris 1971, 107 (n.º 5,1-2) e 112-115.

<sup>64</sup> MELITON DE SARDES, *Sur la Pâque et fragments*, SC 123, Paris 1966, obra do início da segunda metade do séc. II.

<sup>65</sup> IDEM, parágrafos 4 e 64.

<sup>66</sup> Cf. P. NAUTIN, *Homélies pascales. I: Une homélie inspirée du traité sur la Pâque d'Hippolyte*, SC 27, Paris 1950, 172 (n.º 47-48), onde o autor cita Is 53,2-3.9.

<sup>67</sup> L. PAUTIGNY, Justin: *Apologies*, Paris 1904, cap. 38.

<sup>68</sup> Além dos autores acima referidos, são dignos de menção ainda: IRENEU DE LIÃO, *Adversus Haereses*, PG VII, 4,33,1,11,12; 3,12,19; *Demonstratio*, 67,68,69; CLEMENTE DE ALEXANDRIA, *Stromata*, PG VIII, 3,103; 6,151; TERTULIANO, *Adversus Iudaeos*, PL II, 9,10,13 e 14; ORIGENES, *Contra Celsum*, PG XI, 1,54-56; 2,44.58-59; 4,14-16; 7,14-16.

comunidade primitiva mostra-se sensível à humilhação e aos sofrimentos de Jesus, deixando um pouco na penumbra a outra componente.

Ora, esta tradição manteve-se, mais ou menos invariável, por vários séculos, até que na Reforma começaram a surgir as primeiras polémicas e flutuações. É o caso de GROTIUS<sup>69</sup>, o qual aplica o poema a Jeremias, pois pelos seus sofrimentos e tribulações este profeta completa em si a profecia do poema. Todavia, ainda aqui Jeremias não era mais do que «uma figura de Cristo». O mesmo se pode dizer da aplicação da profecia ao rei Ezequias que na sua grave doença realiza a humilhação do servo<sup>70</sup>.

Estas primeiras interpretações de AA. cristãos feitas à margem da tradição cristã partiam do princípio, até então aceite, de que todo o livro de Is provinha do séc. VIII e formava uma unidade no seu todo. Mas, quebrado este princípio e negada a sua autoria isaiana no que concerne à segunda parte do livro (caps. XL-LV) no séc. XVIII, logo se iniciou uma longa discussão crítica sobre a problemática do servo, sua identificação e sentido da linguagem do poema.

Assim, STEPHANI<sup>71</sup> defende abertamente o sentido colectivo segundo o qual o servo não é outra coisa que Israel. Na mesma direcção orientam-se as conclusões de DÖDERLEIN<sup>72</sup> e de EICHHORN<sup>73</sup> para quem o servo é o povo de Israel, já que esta é a «interpretação mais adequada ao contexto». Ainda aqui os AA. prestam particular atenção à linguagem de humilhação (ao Israel do cativo), enquanto que a sua exaltação se apresenta como a libertação da opressão de Babilónia.

Depois destes primeiros ensaios, o séc. XIX conhecerá inúmeros exegetas que defendem abertamente uma interpretação colectiva (o servo é Israel) do poema. Dentre estes autores assume particular realce a posição de WELLHAUSEN para quem o servo não é outro que Israel martirizado no exílio<sup>74</sup>. A multiplicidade de interpretações

---

<sup>69</sup> H. GOTIUS, *Annotata ad Vetus Testamentum*, II, Paris 1644.

<sup>70</sup> Cf. L. REINKE, *Exegesis critica in Jes*, cap. LII,13-LIII,12, Monasterii 1836, 30.

<sup>71</sup> H. STEPHANI, *Meine Gedanken über die Entstehung und Ausbildung der Idee von einem Messias*, Nürnberg 1787, 89 s.

<sup>72</sup> J. C. DÖDERLEIN, *Esaías ex recensione textus hebraei ... latine vertit notasque varii argumenti*, Altdorfi 1789 (3. ed.), 225s; 241s.

<sup>73</sup> J. G. EICHHORN, *Die hebraischen Propheten*, 3 Bd., Göttingen 1819, 189 s.

<sup>74</sup> J. WELLHAUSEN, *Prolegomena zur Geschichte Israels*, Berlin 1886 (3.ª ed.).

de sentido colectivo<sup>75</sup> sucedem-se ininterruptamente, a par duma identificação sempre crescente com personagens individuais, particularmente depois de 1892, altura em que DUHM publicou *Das Buch Jesaja*<sup>76</sup>, o qual não só marca uma rotura com a exegese de carácter colectivista, mas constitui também um ponto chave na compreensão de texto. Como consequência disso, muitos autores tentaram encontrar na história bíblica um personagem que pudesse corresponder a todos os dados do poema, originando assim um cortejo infundável de nomes<sup>77</sup>. A tónica dominante da exegese individual, tal como a colectiva, é a salvaguarda da dimensão sofredora do personagem proposto, seu carácter pessoal e sua humilhação extrema.

Neste sentido, a exegese cristã deste século, ou seja, posterior à obra de DUHM, apresenta-se muito diversificada nas suas perspectivas e muito activa na busca de novas soluções para o enigma do servo. Isto, em parte, deve-se não só aos novos métodos de análise textual, mas também a uma nova compreensão da unidade do texto do Deutero-Isaías e da inserção contextual dos poemas no conjunto da obra<sup>78</sup>.

---

<sup>75</sup> Dentre as diversas interpretações de sentido colectivo destacam-se:

- O servo é «Israel ideal», já que ele é inocente e sem pecado aos olhos do profeta;
- O servo é a «minoría piedosa» (o resto de Israel);
- O servo é a «ordem dos profetas» que à imagem de Jeremias devem sofrer para serem fiéis à sua vocação.

<sup>76</sup> B. DUHM, *Das Buch Jesaja*, Gottingen 1892.

<sup>77</sup> Dentre os personagens mais citados podem referir-se os seguintes: Moisés, Job, Isaías, Jeremias, Ozias, Ezequias, Josias, Joaquin, Ciro, Zorobabel, Eleazar, Onias III, etc.

<sup>78</sup> Vários estudiosos tem posto em causa não só a unidade do texto no que concerne à sua autoria, mas igualmente a sua estrutura interna. Este movimento inicia-se com H. GRESSMANN, «Die literarische Analyse Deutero-Jesajas», ZAW 34 (1914) 254-297, o qual encontrou 49 unidades independentes em Is 40-55, variando entre 1 e 20 vv, sendo na média compostas de 6-7 vv. J. BEGRICH, *Studien zu Deuteroseja*, Theologische Bücherei 20, München 1969, 13-26, fala de 24 exemplos de «oráculos de salvação». Por sua vez, L. KÖHLER, *Deuteroseja (Jesaja 40-55) stilkritisch untersucht*, Giessen 1923, 102-109, insiste nas formas himnicas, de influência cultural, chegando a elencar 70 unidades independentes. Esta pesquisa foi continuada por outros autores, tais como S. MOWINCKEL, «Die Komposition des deuterosejanischen Buches», ZAW 49 (1931) 87-112, que divide o texto em 41 unidades, abstraindo os 4 cantos do servo; VOLZ fala de 54, tal como ROBINSON e EISSFELD em cerca de 50. Por seu lado, W. CASPARI, *Lieder und Gottessprüche der Rückwanderer (Jesaja 40-55)*, BZAW 65, Giessen



De facto, hoje não se pode falar duma exegese cristã dos poemas do servo nem mesmo no que concerne ao 4.º canto; mais correcto será falar em exegeses propostas e defendidas por exegetas cristãos. Todavia, a interpretação messiânica, tanto histórica como futuro-escolológica que vê na figura do servo um personagem messiânico, continua a ser defendida por um grande número de autores crentes, com predominância, aliás, para a linha da tradição neotestamentária.

Assim, para FÜGLISTER, o servo é originariamente um indivíduo; a interpretação colectiva resulta apenas da inserção contextual dos poemas, obra dum redactor final do livro de Isaías em que o servo é identificado com Israel<sup>79</sup>. Para este A., «o servo é uma figura 'ideal', projectada em direcção ao futuro. Ele é o mediador esperado, ideal, absoluto..., cuja função soteriológica dirigida particularmente a Israel, mas que abraça universalmente todos os povos, deve realizar-se em duas fases: antes e depois duma morte por 'muitos' (*rabi'im*) o que conclui o seu sofrimento salvífico e que, ao mesmo tempo, quebra a barreira de qualquer mediação humana<sup>80</sup>.

Este autor, na sequência de toda a tradição cristã, presta particular atenção ao valor soteriológico e profético da kenose de Cristo (Fl 2,7). Mais do que a exaltação futura, o vocabulário de humilhação do poema e a sua simbologia em relação ao sacrificio de Jesus são a constante de toda a exegese cristã, mesmo quando referida a Israel numa interpretação meramente histórica e colectiva<sup>81</sup>.

Um outro aspecto exegético realçado pela tradição cristã, tanto antiga como moderna, refere-se à mediação e intercessão do servo.

1934, defende a existência de diversas unidades de diferentes autores (cf. C. R. NORTH, *The Suffering Servant*, 158 s.). Por sua vez, J. MUILENBURG, *The Book of Isaiah. Chapters 40-66*, The Interpreter's Bible, V, Nashville 1956, 389-392, vê aí 21 poemas separados.

<sup>79</sup> N. FÜGLISTER, *Fondamenti veterotestamentari della cristologia del Nuovo Testamento*, in *Mysterium Salutis*, III/1, vol. 5: *L'evento Cristo*, Brescia 1971, 216.

<sup>80</sup> IDEM, 218.

<sup>81</sup> Tal é o caso da identificação do servo com Israel vítima do cativo em Babilónia, onde a perspectiva de análise incide quase exclusivamente sobre a parte central do poema que nos apresenta a sua humilhação, tal como é defendido pelos exegetas hebraicos e por um bom número de exegetas cristãos mais recentes. Por exemplo, F. LOUSKY, *Antisémitisme et mystère d'Israel*, Paris 1955, 417, cita extractos duma conferência de KARL BARTH (23-7-1944), onde o problema do holocausto é visto na perspectiva de Is 53; P.-E. BONNARD, *Le Second Isaie: son disciple et leurs éditeurs. Isaie 40-66*, Paris 1972.

Estas são, aliás, duas dimensões complementares do valor soteriológico do seu sofrimento. O servo é como um sacerdote que desempenha uma grande missão de mediador na obra da redenção de Israel e do estabelecimento do reino de Deus sobre a terra<sup>82</sup>. A longa tradição bíblica do profeta como mediador entre Deus e o seu povo, continuada depois na pessoa do sacerdote, os quais devem sofrer pelo povo e para manter a sua fidelidade à palavra e à vocação recebida<sup>83</sup>, encontra eco perfeito na leitura neotestamentária do sofrimento de Cristo à luz do 4.º canto do servo. As dores e o martírio do servo têm um sentido salvífico para os outros e não valor em si mesmos; ele não sofre por causa dos seus pecados, pois era inocente<sup>84</sup>, mas sofre pelos demais, carregando as suas faltas e obtendo para esses mesmos o perdão (paz: 53,5 – *shlomênu*). Ora, a tónica posta pela exegese cristã a respeito do valor do sofrimento do servo é bem diversa da exegese judaica, pois Israel é pecador, enquanto o servo é inocente, pelo que a sua dimensão soteriológica apresenta-se como uma consequência clara e directa.

Paralelamente à exegese tradicional outras interpretações têm sido dadas ultimamente ao poema, especialmente no âmbito da compreensão da sua linguagem de humilhação e exaltação. É o caso da tese historicista que faz uma leitura do canto à luz dos mitos babilónicos de *Tammuz* e da festa do «Novo Ano»<sup>85</sup> na qual se celebrava a humilhação seguida da exaltação tanto do deus *Tammuz*,

<sup>82</sup> Cf. C. VON ORELLI, *Der Prophet Jesaja ausgelegt*, München 1904 (3.ª ed.), 192-193.

<sup>83</sup> É o caso da interpretação feita por G. DIP, «Plegaria y sufrimiento del siervo de Yavé», EE 41(1966) 303-350, em que este autor conclui (pp. 349-350) que os sofrimentos do servo têm não só valor vicário, mas também de intercessão, já que ele participa das nossas dores (53,4) e carrega com as nossas faltas (53,5).

<sup>84</sup> Um dos autores mais recentes a reforçar esta perspectiva é C. WESTERMANN *Isaia, capitoli 40-66*, Brescia 1978, o qual na sua análise do texto (pp. 307-323) realça a dimensão existencial do personagem do poema e o carácter soteriológico do seu sofrimento, comparando-o com a profissão de fé do credo cristão (p. 310).

<sup>85</sup> Cf. L. DURR, *Ursprung und Ausbau der israelitisch-jüdischen Heilandservwartung*, Berlin 1925; H. GRESSMANN, *Der Ursprung der israelitisch-jüdischen Eschatologie*, Göttingen 1905; W. BAUDISSIN, *Adonis und Esmun*, Leipzig 1911. Autores há que pretendem reduzir o âmbito de Is 53 ao simples contexto da história das religiões, sendo o servo uma figura paralela a muitas outras do antigo mundo oriental (cf. H. M. ORLINSKY, «The so-called 'Servant of the Lord' and 'Suffering Servant' in Second Isaiah», in *Studies on the Second Part of the Book of Isaiah*, Supp. to Vetus Testamentum 14, Leiden 1967, 63-66).

divindade da vegetação, como do rei que era despojado do seu poder e em seguida re-instalado no seu trono real.

Outra tendência da exegese actual tenta fazer uma re-leitura deste poema à semelhança dos chamados «salmos de lamentação e de acção de graças»<sup>86</sup>. Além da negação do sofrimento vicário, esta perspectiva estabelece um paralelo muito estreito com alguns salmos(22; 69; 70; 88; 118), insistindo particularmente nas semelhanças linguísticas existentes<sup>87</sup> e no carácter litúrgico que reflecte o seu contexto<sup>88</sup>.

Em suma, podemos dizer que apesar da tradição neotestamentária constituir a grande dominante da exegese cristã a respeito deste poema ao longo dos séculos, referindo a Cristo esta profecia e reforçando o sentido da sua humilhação e glorificação à luz da linguagem do canto, a existência de outras interpretações é uma realidade. Isto demonstra não só a importância, o alcance e a complexidade da profecia isaiana, mas também é testemunho da vitalidade dum texto e duma multidão de autores que incessantemente buscam encontrar a verdade que o mesmo encerra.

### 3. Conclusão

Depois desta síntese panorâmica sobre as grandes linhas da exegese de Is 53 no âmbito judaico e cristão, duas perspectivas conclusivas assumem particular realce. Por um lado, o conjunto da exegese judaica mostra-nos a existência duma pluralidade de tradições no que diz respeito à identificação do servo e ao modo como interpretar a sua humilhação e exaltação. No entanto, como vimos anteriormente, as tónicas dominantes podem reduzir-se a duas:

- O servo é Israel (realça a linguagem de humilhação do canto);

---

<sup>86</sup> É o caso de W. STAERK, *Die Ebed Jahwe-Lieder in Jesaja 40ff. Ein Beitrag zur Deutero-jesaja-kritik*, Leipzig 1913, 130-136, onde o autor faz um paralelo com alguns salmos, especialmente o Sl 88; igualmente R. N. WHYBRAY, *Thanksgiving for a Liberate Prophet. An Interpretation of Isaiah Chapter 53*, JSOT-SS 4, Sheffield 1978; C. STUHLMEYER, «Deutero-Isaiah: Major Transitions in the Prophet's Theology and in Contemporary Scholarship», CBQ 42 (1980) 5s.

<sup>87</sup> Embora haja algumas analogias de vocabulário, as diferenças contextuais são mais acentuadas, pelo que aquelas não parecem ser suficientes para fundamentar a pretendida semelhança entre eles, já que entre as situações descritas pelos salmos referidos e Is 53 pouco há de comum e o contexto é totalmente diverso.

<sup>88</sup> G. PIDOUX, «Le serviteur souffrant d'Esaïe 53», RThPh 6(1956) 36-46.

- O servo é o messias de Israel (realça a linguagem de exaltação do poema).

Na primeira hipótese, os AA. prestam uma atenção quase exclusiva ao sofrimento, interpretando-o como uma descrição da situação de Israel no cativeiro de Babilónia ou como uma profecia da sua história futura. Não é, aliás, estranha a esta teoria uma certa perspectiva historicista que aplica o poema às diferentes etapas da história de Israel ao longo dos séculos. É por isso que a interpretação colectiva do poema, na sua referência directa a Israel, conheceu os seus momentos altos no séc. VII (invasão árabe da Palestina), nos sécs. XI e XII (altura do movimento das cruzadas), e nos sécs. XV e XVI (hostilidade europeia aos judeus, com a inquisição e a conversão forçada dos mesmos, caso de Espanha e Portugal)<sup>89</sup>.

Por outro lado, a 2.<sup>a</sup> perspectiva (o servo é o messias de Israel) é essencialmente fundamentada na linguagem de exaltação do poema: ele justificará os demais e perante ele emudecerão os reis. Neste sentido, a função de intercessor assume uma dimensão diferente de acordo com a identificação do personagem. Assim, enquanto o messias expia os pecados de Israel e intercede pelo povo, Israel sofre por causa das nações e do seu sofrimento resulta paz e prosperidade para elas. A exegese judaica, nas suas grandes linhas, é tributária da leitura targúmica, quer desdobrando simultaneamente a figura do servo num duplo personagem, quer confirmando para cada uma das identificações propostas a missão já formulada no Targum.

Porém, podemos dizer que a releitura actualizante do poema em relação à situação histórica de Israel criou, 'grosso modo', uma tríplice interpretação exegetica do canto: soteriológica, catártica e missionária. Todas estas concepções da exegese judaica sobre o sofrimento do servo pressupõem que este se refere directamente ao povo de Israel no exílio, o qual revertia em benefício para os pagãos. Por isso, identificado com Israel ou com o messias, o servo é sempre um instrumento de salvação, um mediador de Yahwé para Israel (messias) ou para as nações pagãs (Israel).

Por sua vez, a exegese cristã foi durante séculos a fiel continuadora da interpretação neotestamentária que vê realizada em Jesus de

---

<sup>89</sup> São três épocas da história do povo de Israel que parecem estar intimamente unidas ao seu trágico itinerário e tais acontecimentos motivaram, indubitavelmente, um fortalecimento da sua consciência colectiva, o que explica, em parte, o reforço da interpretação colectiva da figura do servo e da sua identificação com o povo de Israel.

Nazaré a profecia isaiana. Toda a teologia patrística e medieval segue, quase sem exceção, esta perspectiva. Só a partir da idade moderna é que a situação toma um novo rumo; os séculos XIX e XX oferecem-nos uma pluralidade de interpretações, as quais resultam, necessariamente, das diversas leituras feitas sobre o poema. No entanto, todas elas têm como base o binómio «humilhação-exaltação» e o seu significado diferente para cada um dos autores. Podemos dizer, aliás, que a grande constante da exegese cristã centra-se sobre o valor atribuído ao sofrimento do servo: Jesus é visto como o servo sofredor; o messias cristão é o messias paciente; qualquer personagem bíblico é identificado a partir da componente dolorosa da sua vida (caso de Jeremias, Joaquin, Moisés, Ezequias, etc.). Esta é, na verdade, uma componente derivada da leitura neotestamentária, tal como a interpretação targúmica se impôs no âmbito da exegese judaica.

No que concerne à aplicação do poema ao messias, esta só tem sentido na perspectiva dum messias paciente, como aliás está implícito no NT. Esta é, por isso, a grande diferença entre as duas concepções exegéticas, pois enquanto a cristã aplica o poema ao messias, inclusive no que respeita ao seu sofrimento, a exegese judaica não pode conceber um messias que não seja glorioso, reservando a humilhação para Israel.

Como foi possível constatar ao longo deste estudo, o tema da «humilhação e exaltação», o mesmo é dizer do sofrimento e glorificação do servo, está no âmago da problemática do 4.º canto do Servo e converteu-se num texto de capital importância para a exegese judaica e cristã. Podemos mesmo dizer que é a partir daqui que a exegese judaica e cristã se definem, se autonomizaram e se diferenciam.

O cerne da questão passa, naturalmente pela interpretação que é dada tanto ao sofrimento, como à glória do servo. Mais do que saber quem é o misterioso personagem, a história da exegese desta perícope mostra-nos que o problema está em fazer a aplicação desses dois temas (*sofrimento e glória*), especialmente numa perspectiva de hermenêutica histórica. Facilmente se pode verificar como toda a exegese judaica está condicionada por esta tentativa de leitura a partir da história. Por isso, penso que não é exagero afirmar que Is 53 é a *chave hermenêutica da história judaica*, uma hermenêutica tributária da história e, por isso mesmo, altamente condicionada.

Quero ainda realçar o papel que a interpretação targúmica desempenha em todo este processo, constituindo como que a fonte

inesgotável e o ponto de referência sempre presente em qualquer etapa da história ou em qualquer tentativa nova empreendida pela exegese judaica. Neste aspecto, podemos dizer que a exegese cristã mostrou-se, a longo dos séculos, muito mais livre, mais criativa e capaz de conferir ao texto uma significação mais dinâmica e existencial.

JOÃO DUARTE LOURENÇO